

Aleš Bunta*

Renesančni *cogito*, ali o okrutnosti objekta

Pričujoče besedilo je tretje v ciklusu tekstov s povezano problematiko. V izhodišču je šlo za manjšo kuriozitetu. Za cilj sem si zadal nalogo, ki je sicer vse prej kot lahka, saj jo je med drugim potrebno iztrgati videzu samoumevnosti: na podlagi neke vrste *inverzije ontološkega dokaza* sem želel razviti *konsistenten dokaz obstoja neumnosti*. Vmes je znotraj procesa raziskave postalo dominantno splošnejše in z raziskovalnega vidika načeloma precej bolj pertinentno vprašanje razmerja Descartesa in tiste linije severnoevropske renesančne umetnosti, ki je, v kontinuiteti z norostjo, neumnost vpeljala kot predmet sistematičnega razmisleka; vprašanje skrite intenzivnosti tega razmerja, ki je, kot si bom prizadeval pokazati tu, drugačna, večja in usodnejša, kot se jo prikazuje. Tema ni več neumnost, ampak *cogito*, natančneje, njegova različica, ki je približno dvesto let starejša od »originala«, a na nek način morda celo bolj ponazarja tisto, kar Žižek opredeljuje kot njegovo »skrito nasprotje«. Vseeno pa želim, predvsem kot vodilo k temu drugemu, povezanemu problemu, ohraniti nekaj prvotnega naboja:

Čemu sploh dokazovati obstoj neumnosti? V prvi vrsti zato, ker se to zdi nemogoče. Čim razpršimo pogrošne argumente o očitnosti učinkov obstoja pomanjkanja intelekta v svetu in se dokazovanja neumnosti lotimo nekoliko bolj resno, naletimo na dva pečata nemožnosti tovrstnega dokaza:

a) Ugotoviti moramo, da *ne razpolagamo z ustrežno definicijo ali kriterijem neumnosti*. Sledeč Erazmu Rotterdamskemu bom dejal, da je takšna definicija tudi nemožna, ker je edino esencialno določilo neumnosti vsebovano v odsotnosti vsakega esencialnega določila.

Za Erazma je *inesencialnost* neumnosti sicer pomenila nekaj čisto drugega, kot bi v navezavi termina na neumnost razumeli danes: ni bila izraz njene neopredeljivosti ter načelne nepomembnosti, ampak je bila, ravno nasprotno, izraz *absolutne transparentnosti*, popolnega ujemanja videza in biti, ki opredeljuje njeno bistvo (ki je zato lahko le ne-bistvo) in jo postavlja v nepričakovano ne-

* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana

posredno sorodstveno povezavo z *Resnico*. Neumnost je namreč za Erazma tista izjema v redu bivajočega, ki je natanko to, kar se *kaže*; njena bit v celoti izčrpa sfero svoje pojavnosti, ni je mogoče skriti, potlačiti, zanikati ali notranje razčlenjevati, in je zato, kot taka, hkrati povsem transparentna in nevidna (v smislu razpoznavne forme). Definiciji je ni nemogoče podvreči zato, ker bi neumnost bila »pregloboka« ali »preskrivnostna«, kot je v konfrontaciji z Luthrom Erazem, sicer prepričani skeptik, dejal za svobodno voljo, ampak prej zato, ker je vse *preveč jasna in razvidna*, da bi na njej bilo sploh mogoče opravljati »delo mišljenja« (v obliki ločevanja navideznega in bistvenega). Predstavlja tisto luknjo v mišljenju, ki je na strani objektivnega korelata ne zastopa nespoznavni objekt ali nerešljiv problem, temveč sfera popolne razvidnosti, nepredirna jasnina, na kateri ni ničesar misliti in kjer vse mišljenje opravi že objekt. Tej jasnini – v tem bo velik del težavnosti tega prispevka – se bom, da bi jo lahko razumel s filozofske perspektive, v nadaljevanju seveda moral iztrgati, objektu ukrasti kos misli, vseeno pa menim, da je na sami Erazmovi določitvi neumnosti kot inesencialne, če že nič drugega, tvorno vztrajati.

Kakor koli že, ustrezne definicije neumnosti ne poznam. To pomeni, da je dokaz obstoja neumnosti, če je sploh možen, potrebno izpeljati brez ustrezne vnaprejšnje vednosti o tem, *kaj* je neumnost, oziroma brez pojmovne določitve, kaj jo *kot tako* opredeljuje, torej po poti, ki je, kot bom preciziral, dejansko lahko kvečjemu inverzna postopku ontološkega dokaza.

b) Ugotoviti moramo tudi, da *tisti, ki trdi, da neumnost ne obstaja* – načeloma bi to sicer zgolj posredno izrečeno sodbo lahko pripisali znanstvenemu pogledu sodobne psihologije, njen vir pa najdemo prav pri Descartesu –, *brez dvoma ne govori neresnice*. Na neki ravni nedvomno drži, da obstajajo samo *različne* oblike mišljenja, različni kognitivni procesi, ki jih je, v odsotnosti skupnega merila, prav zaradi njihove divergentnosti potrebno obravnavati kot enakovredne, medtem ko je delitev teh procesov na »pametne« in »neumne« lahko kvečjemu domena bodisi povsem neznanstvenega subjektivnega kriterija bodisi (kot v primeru merjenja IQ-ja) dogovorjene konvencije, ki pa merilo vedno postavi na os ene same premice. V skladu s konvencijo lahko rečemo, da obstajajo »višje« in »nižje« stopnje *intelligence*, ne pa »pamet« in »neumnost«. Sámo prepričanje o obstoju nečesa takega, kot je »neumnost« (ali »pamet«), je tako v končni fazi le preostanek predznanstvene ere, ki si je svet razlagala skozi številne variacije dopolnjujočih se nasprotij.

Lahko bi torej rekli, da danes, soočena z zahtevami resne znanstvene opredelitve, dozdevna empirična razvidnost obstoja neumnosti razpade.

Se pravi, po eni strani *ne vemo, kaj je neumnost*, po drugi *sprejemamo, da ta, ki trdi, da je ni, ne govori neresnice* oziroma pravilno opredeli stanje. Na kakšen način je torej možno hkrati prelomiti ta dva pečata in dokazati edino reč, za katero se govori, da je ni potrebno dokazovati?

Ko govorim o inverziji ontološkega dokaza, želim najprej povedati naslednje: obstoj neumnosti je mogoče dokazati *izključno* na podlagi *pojmovne invencije*, izuma nekega pojma. Ta pojem – videli bomo, da je njegovo osnovno matrico odkrila prav renesančna umetnost – ne sodi v red »esencialnih določil«. Se pravi, o tem, *kaj je neumnost*, nam dani pojem ne pove čisto nič, pač pa izraža specifično pravilo – v zadnji instanci je to pravilo rezultat čistega miselnega preizkusa –, v skladu s katerim neumnost zastopa tip »entitete«, ki je kljub esencialni nedokazljivosti *nihče tudi ne more zanikati, ne da bi jo v samem miselnem aktu negacije na novo ustvaril* in ji tako v formi samega sebe zagotovil neposredno razvidno jamstvo v polju samega razsojajočega subjekta. Pravilo bi se torej glasilo: tudi če neumnost ne biva, velja, da so vse možne negacije neumnosti forme ali stopnje nje same. Zaradi lažje preglednosti ga bom poimenoval *renesančni paradoksalni absolut*. Oziroma, če formulo obrnemo malenkost drugače: za obstoj neumnosti ne jamči *popolnoma nič* drugega razen subjekt negacije, ki ji v skladu s pravilom v samem aktu negacije *še* podeli tubit s podlago v njegovi lastni biti, in sicer tako, da jo hkrati s tem, ko jo negira, tudi neposredno *uprizori* oziroma vpiše v samo misel, ki jo kontemplira. V zadnji instanci gre torej za tip »dokaza«, ali bolje, *prvotni* primer tega tipa gotovosti, ki si kot *ključni argument (obstoja) ugrabi kar misleči subjekt*. Ali še nekoliko bolj drzno: gre za natanko tisti tip gotovosti, ki je brez vsake neposredne navezave na kategorijo individualnosti *iznašla »subjekt« kot sredstvo svojega dokaza*.

V okvirih t. i. severne renesanse se je torej prek umetniške obravnave tematik, ki jih ponavadi tretiramo kot »senčne strani uma«, najprej norosti, nato pa, morda še razvidneje, neumnosti, porodil *nov tip gotovosti*, ki ni oprt ne na znanstveno-empirično vednost ne na dedukcijo esencialnih določil. V nadaljevanju bom postavil tezo, da ta gotovost *že ima* skoraj vse ključne karakteristike strukture gotovosti *kartezijanskega cogita*, vključno s tisto, ki je znotraj Cogita sicer na delu, a na ravni njegove konkretne artikulacije pri Descartesu manjka, in bi jo

provizorično, sledeč Žižku, lahko opredelili kot minimalno instanco družbene vezi oziroma, če si sposodimo kar Žižkov izraz, »samozavedanje kot objekt«. Zanimala nas bo predvsem podlaga te renesančne gotovosti, na čem je zgrajena? Če še enkrat skiciram matrico argumenta, za katero trdim, da ta tip gotovosti na nek elementaren način povzema: čeprav ne vem, *kaj* je neumnost, še vedno lahko z neko mejno gotovostjo trdim, da obstaja, saj je (tudi če je ni) nihče tudi more zanikati, ne da bi v samem aktu negacije *postal* subjektivirana forma nje same. *To* je tudi edino, zaradi česar lahko trdim, da je, da obstaja; drugače, če jo motrimo zgolj kot empirično danost, neumnost po zgoraj opisanem vzorcu, v pogledu »objektivne« misli, ki smo ji na nek način zavezani, razpade v množici enakovrednih »atomov« miselnih procesov, kjer je nerazločljiva.

Ideja, ki se tako izriše na površini strukture, se na neki ravni zazdi neskončno preprosta: trditi, da neumnost ne obstaja, je, *neodvisno od resničnosti* trditve, neumno. Seveda se nam danes ob tem argumentu evidentno zastavi vprašanje: kako lahko vem, da je neumno zanikati neumnost, če, kot že ves čas ponavljam, sploh ne vem, *kaj* neumnost je? Ne pričakujem, da bi vas kar takoj prepričal o »pravilnosti« danega »sklepa« (poanta bo ravno v tem, da ne gre za sklep), a vendar, če vzamem en sam primer iz neskončnega arzenala *Hvalnice Norosti*, ki je s to logiko skoz in skoz prepredena: ali ni nekaj *precizno* neumnega v tem, da zanikam (neumno) izjavo, da je moški spolni organ »tako neumen in smešen, da mu še imena ne moreš izreči«? Zanikati, da je moški spolni organ neumen, seveda ni neresnično (prej obratno, zakaj bi sploh kdo lahko trdil, da je nek organ neumen?), torej ne gre za primer zmote, še manj bi lahko rekli, da je nespamet tega »svetega vira življenja«, kot mu pravi Norost, protislovno zanikati (čemu le?), se pa v tej negaciji, v obleki toge enosmernosti razmisleka, ki stoji za negacijo, res *odzrcali zanikano samo, tudi če ga pred aktom negacije sploh ni bilo*. V tem bi bila druga plast tistega, kar sem prej imenoval »miselno delo objekta«, ki našo lastno misel zlorablja za samopromocijo svoje inesenca: fraza tipa »*glup ko k...*« prek negacije *še le odkrije* svoj »nujno veljavni primer« v formi samega subjekta, ki ji oporeka. Ponavljam, gre za elementarno matrico, v nadaljevanju si bomo ogledali par bistveno intenzivnejših, kompleksnejših in tudi bistveno prepričljivejših struktur tega tipa gotovosti, ki so nam jih priskrbeli renesančni umetniki. Je pa primer v vsej svoji rudimentarnosti pregleden: izjava »neumnost ne obstaja« ni ne zmota, ne iluzija, ampak *neumnost* – tudi *in še posebej*, ker je izjava resnična, saj jo prav njena resničnost prek ločitve od zmote diferencialno specificira kot neumnost.

Kaj točno hočem povedati? Lahko se z argumentom strinjate, lahko ne – ključno je opaziti, da docela strukturalno gledano njegova gotovost že v izhodišču ne sloni na objektivni vednosti o neumnosti in njenih vzrokih ali na deduktivnem sklepu, ampak je strogo avto-referencialna, performativna, ekscesna, brezpojna, predmet »neposrednega uvida«, ki nima zunanje »objektivne« reference ali kriterija, pač pa *kot svoj pogoj kvečjemu terja še en subjekt*: subjekta, ki *vidi*, da povsem neodvisno od vprašanja, kaj je neumnost, *v trenutku, ko jo negiram, nastopam kot sebi nedostopna neposredno razvidna različica nje same*. V zadnji instanci gre torej za tip spoznanja, ki ni preprosto empirično, ampak samo ustvarja pogoje svoje empirije; ne odkrije neke resnice, temveč resnico tako rekoč *naseli*. Tudi če ne obstaja čisto nič takega kot je neumnost – in, seveda, »entiteta« »neumnost« ne obstaja –, še vedno lahko rečem, da neumnost obstaja, saj v trenutku, ko trdim, da je ni – kar je res –, v očeh Drugega zanjo jamčim z lastno bitjo.

Je to torej celoten odgovor na vse tisto, kar sem s tolikšnim pompom najavil kot dokaz obstoja neumnosti – naivna ideja, da kadarkoli pomislim, da neumnosti ni, nekemu drugemu, ki to *zna* opaziti, že služim kot jamstvo njenega obstoja? Na neki ravni *da*, to je vse. In *da*, ideja tudi sama meji na skoraj bebavo preprostost. Toda ali se podobna, na rob stupidnosti postavljena elementarnost, kot je nakazal že Deleuze, le da tokrat ni mišljeno kot kritika, ne lepi tudi na sam Descartesov cogito? Vse kar je potrebno za to, da *vem*, da mislim (in posledično sem), je, da v to podvomim in ugotovim, da je to *nemogoče*, ker na ta način, v samem aktu dvoma, *storim* natanko to, v kar dvomim, se pravi, *mislim* – ali ni v tem neka zelo sorodna oblika »naivnosti«, oziroma natančneje, *enaka* oblika elementarnega subjektivnega preizkusa v formi negacije? Enaka avto-referencialnost gotovosti brez navezave na instanco zunanjega kriterija oziroma sklicevanja na instanco vednosti, *kaj* je to, kar smo na ta način dokazali? Enaka oblika resnice, ki si kreira lastno empirijo svoje verifikacije? In vendar – kljub skrajni preprostosti téga »medtem, ko dvomim, da mislim, *nedvomno* mislim«, ki de facto *ničesar* ne pove o zapletenih notranjih strukturah mišljenja – ta preprosta matrica še danes, ob vseh napredkih najsodobnejših raziskav o možganih, *ostaja edini način zagotovitve točke absolutne gotovosti mišljenja*, ki uhaja slabi neskončnosti strukture »mislim, da mislim (da mislim...)« in predstavlja pravzaprav edini del Descartesovega sistema, ki kljubuje času, s tem ko, če že nič drugega, še vedno vsaj pretendira na status Resnice.

* * *

Še preden se osredotočimo na prikaz, da logika, ki sem jo skiciral zgoraj (in za katero trdim, da že vključuje različico Cogita, ki je 200 let starejša od »originala« ter je od mladostnega izvirnika vsaj v enem pogledu tudi »naprednejša«), dejansko predstavlja centralni moment *celega pogona* izjemnih renesančnih umetnin, se torej na kratko ustavimo še pri Descartesu. Bogastvo prvovrstne literature, predvsem tudi tiste iz našega intelektualnega prostora (Božovič, Žižek, Šumič-Riha, Dolar), omogoča, da ob zaslombi v teh uveljavljenih in znanih razlagah argument preprosto orišemo.

V »širokem konsenzu« pro-lacananovskih interpretacij, ki jim tu bolj ali manj sledim, velja, da je točko absolutne gotovosti mišljenja, ki jo odkrije Descartes, možno artikulirati samo prek posredništva kategorije *nemožnega*. »Nemožno« ni zgolj termin sodobne interpretacije, na nek način nastopa že kot ključna pojmovna invencija Descartesove lastne izpeljave točke absolutne gotovosti, kakršno poda v tekstu *Meditacij*. Descartes nemožno vpelje kot notranjo limito sicer neomejene moči Velikega Varljivca. Opaziti moramo namreč, da se »delo dvoma« v poteku *Meditacij* vsaj za hip preloži na »hudiča« in da je ob vsej moji skoraj neskončni nemoči vis-a-vis njegove zmožnosti, da me vara o vsem, v bistvu neka Demonova slepa pega oziroma nepričakovana šibkost, torišče, na katerem se odloča usoda mišljenja:

Veliki varljivec me lahko prepriča o popolnoma vsem, vključno s tem, da so vse moje dosedanje misli, če tako rečem, »implantat«, ki ga je on vsadil vame. »Ali biva neki Bog, ali kakorkoli naj ga že imenujem, ki vsaja vame te misli?«¹ Skratka, v nekem trenutku je dopuščena celo možnost, da me varljivi Demon zgolj uporablja kot goli medij *svojih* misli. Vendar pa me, vsaj tako Descartes, vse dokler dvomim, pa čeprav kot avtor mojih misli, ne more prepričati o eni stvari, namreč o tem, da me *ni*, kajti tudi če me vara o popolnoma vsem, vključno glede lastništva misli, v aktu dvoma reflektiram, da je v tem primeru (za razliko od misli) *bit zmote lahko izključno moja* (in ne Varljivčeva). Kot pravi Descartes: »[n]i tedaj dvoma, da jaz sem, če me že slepi.«² Demon torej lahko z menoj stori vse, namesto mene lahko celo misli, ne more pa nase vzeti moje zmote, ki jo

¹ René Descartes, *Meditacije*, str. 55, 66.

² *Ibid.*, str. 56.

je sicer proizvedel on sam, a je lahko izključno *moja*. Ali če malenkost obrnem perspektivo: ker za razliko od njega ne morem v celoti nase vzeti njegove biti, saj se namesto Varljivca ne morem motiti, tako kot on lahko namesto mene misli, nedvomno obstajam, skrit v tej presežni pomanjkljivosti Drugega, ki se na koncu poti izteče v mojo lastno slabost, a tudi »garancijo«. Tudi zmota, teren, na katerega mi ne more slediti, pa je, nedvomno, miselni akt, na katerega tako lahko pripnem eno samo, nedvomno resnično misel: tudi če se motim o vsem, in natanko zato, ker se lahko motim, česar Varljivec ne more storiti namesto mene, vse dokler dvomim (dopuščam, da se motim o vsem), nedvomno lahko tudi upravičeno *mislim, da sem*. »A naj me goljufa kolikor more, nikdar ne bo dosegel, da bi bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj« zaključí Descartes.

Ta fragment »izvirne« interpretacije je zanimiv predvsem zato, ker na nek način pokaže, da Demon ni, vsaj ne nujno, samo vir metafizičnega dvoma, ampak ga je dejansko vsaj za hip možno misliti kot vključenega v sam *cogito*: Varljivec (in ne jaz) *misli*, natanko zato *sem* (kot tisti neprebavljivi ostanek njegovega mišljenja, ki prav kot *tisto*, kar se v nasprotju z njim *lahko* moti, naseljuje manko-Drugega). Poanta gre seveda neposredno v smeri ene izmed dveh možnosti dihotomije, skozi katero je *cogito* preučeval Lacan (jaz sem; ono misli), za nas pa je pomembna predvsem v smislu še ene možne vzporednice s *Hvalnico Norosti*, kjer je »delo misli« le še toliko bolj razvidno delegirano na drugega – ne toliko na figuro Norosti kot na subjekta negacij njenih »resnic«, ki jim priskrbi verodostojnost, tako da jih uteleša (Norost je prej pogled, ki to *vidi*, ali če že hočete, objet a).

Vendar pa nas bo tu bolj zanimala splošnejša in za naše čase (ker na poti izgubi Demona) verodostojnejša opredelitev *nemožnosti*. Opredelitev, ki gre bolj v smeri drugega pola Lacanove dihotomije (»mislim«, brez »sem«), pogojno rečeno, Kantovi smeri. Ta je posebej zanimiva zaradi še šibkejšega razmerja z bitjo, v katero se ne vpisuje niti v obliki manka-Drugega, opredelimo pa jo denimo lahko z znano formulo: »dvomim lahko v *popolnoma* vse, razen v to, da *dvomim*, in posledično *mislim*.« V tej drugi izpeljavi se bom bolj kot na samega Descartesa osredotočil na par znanih poudarkov Žižkove razlage, za katero je značilno, da sicer odločno vztraja na kartezijski tradiciji, a hkrati premešča njen poudarek, in sicer tako, da se v luči psihoanalize kritično odmika od »pomirjujoče samotransparentnosti sestva« v smeri »ekscesne«, decentralizirane, razcepljene dimenzije njegovega skritega »jedra«.

Vzemimo torej sledeče izhodišče, ki bi ga za svojega gotovo vzel tudi Descartes: dvomim lahko v vse, razen v dvom sam kot hrbtno stran misli. Znova se vprašajmo, kaj daje oporo tej formuli, ki artikulira točko absolutne gotovosti mišljenja? Odgovor je po svoje presenetljiv: neovrgljivost univerzalne zmožnosti mišljenja v celoti sloni na *nemožnosti ene same partikularne misli*, ki jo lahko izrečemo zgolj v obliki stavka – »mislim, da *ne* mislim«. Ključno je sledeče: čeprav gre do šolske interpretacije pogosto v smeri, da za Descartesa sploh *ni mogoče misliti*, da *ne* mislim, oziroma *dvomiti*, da dvomim, bi prej rekel, da formula »mislim, da *ne* mislim« dejansko je najpreciznejša možna formulacija *cogita kot takega*, saj hkrati zastopa dva njegova ključna člena: a) Kartezijanski dvom v točki ekscesa nad predhodnimi oblikami skepticizma, skratka, *dvom na njegovem vrhuncu*, ko ne sumim več samo tega, da sploh *ničesar* (nobenega objekta) ne mislim (s potrebno gotovostjo), kar so utemeljevali že skeptiki, ampak posledično pomislim celo to, da *ker* ničesar ne mislim, sploh *ne* mislim. Ter b) utelesitev *nemožnosti te iste misli*, ki pa kot takšna (nemožna) *nima absolutno nobene druge podlage razen mene samega v trenutku, ko jo mislim*: če ne bi de facto *misli*, da ne mislim, in tako v *golem aktu misli* uničil njene vsebine, bi zaključek, da *ne* mislim, predstavljal povsem plavzibilno možnost in zastopal povsem legitimen logični sklep.

Drugače rečeno, misel, da *ne* mislim, *postane nemožna* šele potem, ko je že *mišljena*: dokler je *ne* mislim, ni podvržena nobeni obliki formalnega protislovja. Šele ko dejansko *mislim*, da *ne* mislim, ko torej v *golem aktu misli* jaz sam kot njen misleči subjekt hkrati z njo nastopim kot antiteza njene vsebine, se kljub popolni legitimnosti te misli, ki jo *dela nemožno izključno to, da je mišljena*, ustvari neka forma protislovja, ki je sicer pogojena izključno z *menoj* kot subjektom te misli, a je v resnici vidna samo s pozicije *Drugega*, za katerega to protislovje v danem trenutku utelešam. Jaz sam namreč povsem legitimno mislim, da *ne* mislim (kdo mi bo to oporekal?) – ta misel, ki zastopa dvom na njegovem vrhuncu, lahko nastopi kot protislovna samo z neke *druge perspektive*, perspektive, ki sem jo sam sicer ustvaril, omogočil, a ni moja, perspektive, ki *vidi*, da *hkrati s tem, ko jo mislim, obenem izbrišem še zadnji ostanek vsebine svoje misli*. Pogled, ki *vidi*, da v nekem drugem registru, ki se mene samega v bistvu ne tiče, ne morem misliti *še celo tega ne*, da *ne* mislim. Sam protislovja ne morem videti, ker vsebino *brišem* tako, da jo *mislim*; potreben je drug pogled, ki mene samega zajema kot integralni del procesa misli, v katerega sem vključen kot goli mehanizem njegovega izničenja in znotraj katerega »mislim« *prej kot objekt* pogleda,

oziroma »misleči objekt«, ki perspektivo s svojim mišljenjem aktivno omogoča, ne pa kot njegov nosilec.

Šele na ta način, torej z utemeljitvijo nemožnosti dvoma v dvom (ki je razvidna kvečjemu s perspektive Drugega), pa je v strogi korelaciji z nemožnostjo opisane partikularne misli hkrati utemeljena tudi univerzalnost mišljenja kot sfera, ki je (še tako dobro zasnovane) splošne negacije ne ogrožajo, omejujejo ali določajo, temveč jo kvečjemu naseljujejo: ker je misel kot tako (kot zdaj Drugi ve) *možno negirati samo v formi nje same*, kar pomeni, da je vsaka njena negacija hkrati tudi njena afirmacija, lahko – čeprav se mi še sanja ne, kaj pomeni »misliti« – brez vsakega dvoma trdim, da mišljenje kot tako obstaja.

Skratka, medtem ko dvomim, da mislim, v resnici mislim še *nekoliko manj*, kot domnevam: ne samo da ne mislim *ničesar* (bivajočega ali nebivajočega); tudi to, kar posledično edino zares lahko mislim, se pravi, da *ne* mislim, se navzven razkrije kot nemožno. Vseeno pa to izničeno mišljenje »ničesar« še vedno *je tista misel*, ki (drugim, enostavnejšim primerkom) omogoča spoznanje neovrgljivosti obstoja mišljenja. Oziroma drugače, prav ta izničena misel ničesar, in ne pogled, ki na njeni podlagi registrira univerzalno zmožnost mišljenja, je tisti člen, ki ga v strožjem pomenu lahko imenujemo *akt subjekta*, pa čeprav je njegova vloga izključno v tem, da kot protiutež permanentno ostaja na drugi strani poloble teh, ki prek spodletelosti njegovega drznega skoka v nič lahko »mislimo, da smo nekaj«.

Na ta način smo seveda po zelo hitrem postopku prešli od Descartesovega *cogito* k Žižkovemu »Descartesu«, in prav ta nas na tem mestu tudi zanima, skratka, *cogito*, ki je vse prej kot enovit in samotransparenten – razcepljeni, decentralizirani *cogito*, znotraj katerega se »miselno delo« subjekta *Meditacij* umešča prej na stran objekta, na proces utelesitve nemožnosti, kot pa na stran tistega, kar običajno dojemamo kot »subjekt«: budnega mislečega posameznika, ki skozi mišljenje nekaj *vidi*, razbira, odkriva novosti; individua, ki mu mišljenje služi kot dodatno oko, uperjeno v svet. Skriti *cogito*, ki smo ga privlekli na plan, nima nobene teh »antropocentričnih« potez: vidi kvečjemu »nekaj«, kar obstaja samo zanj in kar zaradi njega samega ne obstaja; do sklepa »torej sem« lahko, pa čeprav na podlagi njegovega mišljenja, pride samo nekdo, ki v strogem smislu *ni* on. Opazili smo namreč, da znotraj dane situacije *subjektivna operacija*, se pravi, *mišljenje*, *ki poteka kot izbris misli*, oziroma nemožnost kot taka, postane vidna samo s pozicije, ki *ni njegova*, saj on sam povsem konsistentno misli, da *ne* misli, pri čemer

tudi nima prav nobenega razloga, da bi spremenil to prepričanje, razen če mu, kot stori sam Descartes, potihoma ne pripišemo nekakšnega »vzratnega ogledala«, v katerem lahko zagleda *sebe* kot edini vzrok nemožnosti te misli. S tem nenadnim »prebujenjem« in pritiskom na zavoro pa bi seveda izgubili drugi pol, namreč pogoj, v skladu s katerim »nekdo« *mora* dejansko misliti, da *ne* misli – dvomiti, da dvomi –, saj ta misel, na kateri *per negationem* sloni univerzalnost mišljenja, *postane nemožna šele kot mišljena*.

Vse kar razlagam, so seveda približki Žižkovih razpršenih slovečih poant (z nekaj dodatnimi niansami). Vendar pa se mi prav na tem mestu, torej s pozicije Žižkove interpretacije, poraja vprašanje, ki ga vidim kot ključno:³

Poanta seveda ni v vrnitvi h *cogitu* v opravi, v kateri je ta pojem obvladoval moderno misel (samotransparentni misleči subjekt), temveč v osvetlitvi njegove pozabljene hrbtni strani, ekscesnega, nepriznanega jedra *cogita*, ki je daleč od pomirjujoče podobe samotransparentnega sebstva.

Vprašanje, ki se mi zastavlja, je torej, zelo direktno rečeno: ali Descartesov zaklad sploh res izkopavamo na pravem mestu, pri samem Descartesu, ki smo mu, kakor koli že obrnemo, širokogrudno oprostili nek temeljni spregled, na katerem sami poudarjeno insistiramo (netransparentnost subjekta, ki v resnici postane »viden« šele prek posredništva Drugega in v polju objekta; ločitev subjekta od naivne kategorije mislečega posameznika)? Ne želim reči, da je interpretacija, ki prav te »manjkajoče« komponente vidi kot skrito jedro *cogita*, napačna ali vsiljujoča – s tem sploh nimam problema. Strinjam se, da je napačna prej Descartesova lastna »interpretacija Descartesa«, ki vztraja na nevzdržnem stališču samotransparetnosti. Vprašanje, ki si ga zastavljam, je rajši: ali ni to »pozabljeno, ekscesno, razcepljeno jedro« subjektivnosti, ki je pri Descartesu, kot opisuje Žižek, implicitno sicer že na delu, a manjka na ravni Descartesove lastne razlage svojega uvida, ali ni to skrito jedro v *eksplicitni obliki že prisotno*, in to z vsemi »izgubljenimi« komponentami vred, znotraj orisanega tipa strukture gotovosti, ki ga je razvila že renesančna umetnost? Moja hipoteza je torej: da bi ekstrapolirali manjkajoči člen kartezijske subjektivnosti, našli njegovo ekscesno ozadje, ni potreben skok naprej, h Kantu, ampak nasprotno, skok dvesto let nazaj, v čas vrhunca severne renesanse, ki se je problematike mišljenja sistematično

³ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, str. 2.

lotila *a tergo*, skozi zadnja vrata, prek umetniške obravnave njegovih izločkov, a je kljub temu v nekem preblisku redefinirala epistemološko paradigmo. Ta je tista, ki je zares ostala skrita.

* * *

V čem bi torej bila iskana skupna komponenta, ki po eni strani predstavlja »nezavedno« jedro kartezijskega *cogita* in je po drugi strani, kot trdim, že tako zelo eksplicitno artikulirana na ravni opisovane sekvence renesančne umetnosti, da si bom drznil postaviti trditev, da je *cogito*, še preden je postal paradigma filozofske misli, že *bil naslikan*? S čimer seveda le še bolj izpostavimo upravičenost Žižkove teze, da je »samozavedanje« v resnici objekt. Postopoma se torej usmerjamo h konkretniji analizi dveh renesančnih del, ki ju je Foucault sicer postavil na dva nasprotna pola tematizacije norosti, vendar pa bi rad še prej preciziral parametre.

Vzemimo dve izjavi: sentenco, ki mi je že prej služila kot elementarni model opisa novega tipa renesančne gotovosti, paradoksalnega absolutna – »prepričanje, da neumnost ne obstaja, je le še ena od oblik nje same«, ter eno od možnih opredelitev *cogita* – »dvomim lahko v vse, razen v to, da dvomim, in posledično mislim«. Moja naloga je v prvi vrsti opredeliti povezavo, ki je, kot bomo videli, tako *pojmovna*, kot tudi, dovolil si bom uporabiti ta izraz, ki ga bom v nadaljevanju pojasnil – *transcendentalna*. Vendar pa je tisto, kar nam nedvomno prej pade v oči, evidentna razlika v stopnji utemeljenosti ene oziroma druge izjave: »negacija neumnosti kot forma nje same« se seveda ne more ponašati z enakim vtisom neovrgljivosti kot teza, da »medtem, ko dvomim v vse, vključno s tem, da mislim, brez dvoma mislim«. Razloga za ta razkorak sta po mojem dva:

Prvi je v tem, da *cogito* za razliko od renesančnega vzorca *a posteriori* doseže stopnjo gotovosti *logične dedukcije*; drugi je v tem, da trditev »negacija neumnosti je tip nje same« zbuja napačen vtis »ljudske modrosti« tipa »ni preveč pametno biti preveč pameten, ipd.«, skratka, deluje kot trditev, ki je za razliko od *cogita*, ki je najčistejši možni razumski pojem, vendarle *utemeljena empirično*, na zdravorazumskih »življenjskih izkušnjah«. Videli pa bomo, da noben od teh dveh argumentov, na tak ali drugačen način, ne vzdrži.

a) Razlog za presežek prepričljivosti Descartesovega argumenta je v bistvu neka-kšna »dvojna varovalka«. Sloni torej na tem, da, čeprav je Descartes sam vztrajal na intuitivni naravi *cogita*, njegova izpeljava na koncu *vendarle doseže formo logičnega sklepa*: nemogoče je hkrati misliti in *ne* misliti; dvomiti in *ne* dvomiti; dvomiti v dvom ne morem, ker bi na ta način to dvojje (a in *non* a) počel hkrati. Stopnjo logične dedukcije bomo pri renesančni umetnosti, razumljivo, iskali zaman. Zato nas primerjava sentenc mora vsaj sprva razočarati. Stava, da je akt negacije obstoja neumnosti hkrati že prezentacija nje same ali da je točka nemožnosti neobstoja neumnosti sam subjekt, ki neumnost negira, kljub vsem opaznim formalnim podobnostim seveda nima trdnosti logičnega sklepa, ki jo kartezijska izjava ima. Vendar pa je hkrati potrebno imeti v mislih (in to je tisto na kar, vsaj menim, meri tudi Žižek s terminom »eksces«), da je dedukcija v celoti *aposteriorna cogitu* kot konkretni misli, da je z njo prej pogojena kot obratno in da označuje kvečjemu iztek *cogita*, nikakor pa ne njegovega sprožilnega mehanizma: *cogita ni mogoče deducirati vnaprej*, ker je, kot smo pokazali, *nemožnost »misliti, da ne mislim«*, na kateri *cogito* temelji, *avto-referencialna*, se pravi, *nemožna šele postane, ko »nekdo« to dejansko misli* in na ta način sam, kot *misleči* subjekt, nastopi kot kontradikcija *vsebine* misli. Ta »nekdo« pa je prav subjekt *Meditacij*, ki je na točki, ko je ugotovil, da *ničesar* ne misli, nujno pomislil, da sploh *ne* misli. Skratka, *cogito* kot misel mora najprej *obstajati (kot paradoks)*, šele potem je lahko deduciran v formo logičnega sklepa, ki mu da končno podobo neovrgljivosti.

Kaj hočem povedati? Gledano z nekaj distance, ugotovimo, da Descartes svojo igro igra na dveh različnih ravneh, dveh inštrumentih: najprej se opre na to, kar se bo (kot Descartes ve) pokazalo kot protislovje, ki pa ga subjekt *Meditacij* nujno mora vzeti za svojega, saj je z *njegove* perspektive tako rekoč logična konsekvence (če *ničesar* ne mislim, *ne* mislim), ki ga nato v drugem koraku in v resnici z zunanje perspektive nevtralizira z isto elementarno logiko, ki je prej vsaj za hip morala biti opuščena. Na ta način *cogito*, ki je sprva, kot pravi denimo tudi Derrida, »čisti eksces v smeri nič ali neskončnosti«, spravi z običajno *logiko izključitve protislovja*, ki jo je ves čas držal v rokavu. Vendar pa je ta »sprava« dejansko sekundarna v enaki meri kot je dedukcija *aposteriorna*: to, kar iz *cogita* naredi *cogito*, to kar *cogitu* daje pridih *absolutnega spoznanja*, prepoznavni element *brezpogojnosti*, je nekaj drugega, predhodnega, celo nasprotnega tej logiki, namreč drugačna formula *absoluta*, ki ravno ni več oprta na protislovje negacije, ampak se *kot absolutno spoznanje konstituira* – in prav v tej potezi se

Descartes nevede vrača k renesansi – na način, da mu je *nemogoče oporekati drugače kot v formi njega samega*. To je cogito v strogem smislu: dvomiti, da mislim, *ni nemogoče*, ampak se kvečjemu navzven pokaže kot *nemožno*, ker v *samem aktu dvoma/negacije podvajam zanikano*, se pravi mišljenje, in mu tako podelim bit, tudi če ga pred samim aktom negacije morda sploh ni bilo. Ali drugače, negacija v resnici ni izključena kot protislovna, ampak *v njej* šele zares trčimo na zanikano samo v najčistejši obliki: *zares* mislim samo tedaj, ko *dvomim*, da mislim (pa četudi *ničesar* ne mislim, in v zadnji instanci tudi, če *res cogitans* ne obstaja). To je misel, na kateri sloni univerzalnost mišljenja. Natanko v tem smislu pa je Descartes bolj, kot se je vsaj približno zavedal, dedič tistega, kar sem na začetku imenoval renesančni paradoksalni absolut.

To pa je navsezadnje tudi tisti del Descartesa, ki vztraja skozi čas. Seveda že zdavnaj nihče več ne verjame v kartezijsko »mislečo substanco«; v obstoj »nečesa«, kar bi v vseh parametrih ustrezalo tej Descartesovi kategoriji. Kljub temu pa v trenutku, ko dejansko *uspem dvomiti, da mislim* – nenazadnje je vsa težavnost Descartesovega projekta prav v prizadevanju *iztrgati se spontani gotovosti, da mislim, ter jo podvreči dvomu* – še vedno možno najti neko skoraj neovrgljivo gotovost. Ne zato, ker me v trenutku, ko podvomim, da mislim, pred grozo dvoma zaščiti logično deducirana nemožnost mojega početja, ampak ravno obratno: *sam dvom* je tisti, ki mi jamči vsaj relativni pobeg iz družine vseh tistih, ki mislijo, da mislijo, ne da bi to res počeli.

Ključno je sledeče: če Descartesa olupimo iz lupine aposteriorne dedukcije, ki mu sicer podeli neizpodbitnost logičnega sklepa, a hkrati potlači skrito jedro samega cogita – njegovo paradoksalno avto-referencialnost, brezpogojnost, ki je brez vsakega predhodnega vpisa v redu reprezentacije biti, in ravno ne more biti vnaprej deducirana –, se sprva orjaška razlika med obema sentencama že močno zmanjša. Ugotovimo lahko, da *cogito*, brezpogojna misel, ustreza renesančnemu pojmu paradoksalnega absoluta: tudi če X ne obstaja, velja, da so vse možne negacije X forme oziroma stopnje njega samega.

b) Seveda pa smo na ta način prešli šele prvo oviro. Tudi če se vam ideja, da je »negacija *obstoja* neumnosti, forma in jamstvo nje same«, sploh zdi kolikor toliko plavzibilna, se je še vedno težko otresti vtisa, da jo je nemogoče spraviti v isti register kot *cogito*, in sicer zaradi drugega prej naštetega razloga: vzbuja namreč

vtis, da je lahko le rezultat empiričnega izkustva, neke (na skrivaj) pridobljene *vednosti* o tem, *kaj* je neumnost, ki je za povrh še sumljivo zdravorazumska.

Na tej točki prehajam h konkretnima primeroma:

Prvi je slovita slika Hieronymusa Boscha »Ekstrakcija kamna norosti«. Tema slike ni neumnost, ampak precej bolj dramatična sestrična norost. Potrebujemo jo iz dveh razlogov. Prvič zato, ker ta slika iz davnega leta 1494, ena sploh prvih renesančnih tematizacij norosti, predstavlja prvi primer »paradoksalnega absoluta«, in na ta način, v skladu s hipotezo, predstavlja tudi *rojstno mesto modernega subjekta*, kakršnega smo zgoraj, na sledi Žižkove interpretacije, deducirali kot skrito hrbtno stran kartezijskega *cogita*. Subjekta, ki ga, poenostavljeno rečeno, ni mogoče enačiti s pogledom, ki »vidi«, ampak prej z neko nepogojeno »miselno« gesto, ki za drug pogled – na način, da ga v aktu negacije utelesi – odstre neko poprej neutemeljivo spoznanje. Drugi razlog pa je v tem, da ta vsebinsko mračna, po svoje grozljiva, groteskna slika, na neki točki razblini vsak dvom glede opisane dileme o možni empirični naravi opisovanega pojma in v mediju *prizora*, scene, razgrne renesančni paradoksalni absolut v vsej moči njegove »jasnosti in razločnosti«, ki sta tolikšni, da bi slika – čeprav je njena poanta po vseh možnih parametrih nasprotna Descartesovi znameniti (in sporni) »izključitvi norosti« – lahko služila kot paradigma teh dveh kriterijev kartezijske »resnične misli«.

Drugi primer je nek pasus iz približno petnajst let »mlajše« *Hvalnice Norosti*, in sicer tisti, na podlagi katerega je možno s preciznostjo razbrati, inverzno različico *cogita*, samozavedanje literarne Norosti (ali če hočete, samozavedanje Drugega), ki pa je v Erazmovem primeru, za razliko od določene »naivnosti«, ki spremlja Descartesov poskus, da bi samozavedanje utemeljil v okviru enega samega subjekta, delegirano med tri akterje: literarno Norost, nas same, ki smo v tej satiri interaktivno udeleženi, ter »modreca«, ki ji oporeka in ki bo v končni fazi izpeljal »akt subjekta«, utelesil točko neovrgljivosti njenega obstoja. Poleg tega lahko iz tega pasusa zelo jasno razberemo tudi prehod iz »neresne« zdravorazumske empirije, na katero se literarna Norost seveda ves čas sklicuje, v še kako resno sfero *kreacije pogojev njenega samoizrekanja*; prehod, kjer se pokaže, da je ob vsem njenem sklicevanju na izkustvo sam njen obstoj mogoče utemeljiti samo na podlagi *pojma*, paradoksalnega absolutu.

* * *

»Ekstrakcija kamna norosti« je znana pod več imeni: tudi kot »Zdravljenje neumnosti«, »Kamen norosti« ali kar »Rezanje kamna«. Slika se sicer z veliko verjetnostjo pripisuje Boschu, vendar avtorstvo ni povsem potrjeno, prav tako ne letnica nastanka, ki se giblje med letoma 1470 in 1500, vsekakor pa je nastala pred *Hvalnico Norosti*, približno v času Brandtove *Ladje norcev* ter Boscheve lastne istoimenske slike. Motiv se kasneje znova ponovi tudi pri Brueglu, Huysu, Hemessnu in drugih nizozemskih renesančnih slikarjih 16. stoletja, tako da bi o njej skoraj lahko govorili kot o izvoru kolektivne lokalne obsesije z neko neobičajno, bizarno sceno, ki se je razširila s hitrostjo epidemije.

Prizor prikazuje srednjeveški kirurški poseg imenovan *trapanija*, ki je bil oprt na razširjeno prepričanje, da norost in neumnost povzročata tako imenovani »kamen neumnosti«, skrivnostni objekt, ki se načeloma nahaja v glavi, lahko pa tudi kje drugje v telesu. Trapanija je torej kirurški poseg odstranitve »kamna neumnosti«, ki so ga (kdo bi vedel, kako in kje so ga našli) z različnimi instrumenti izrezali iz glave, kar naj bi botrovalo takojšnjemu izboljšanju pacientovega stanja ali pa vsaj njegovi umiritvi. Dejstvo je, da se je trapanija izvajala; izvajali so jo tako prevaranti, ki so v luknjo izvrtano v lobanjo norca skrivaj vstavili kamen in ga nato, med občudovanjem občinstva, znova izvlekli. Opogumljeni s terapevtskimi uspehi rokohitcev (vsaj o efektu trajne »umiritve« ne gre dvomiti), pa so poseg z vso resnostjo začeli izvajati tudi resni kirurgi: sorodni posegi se tako priporočajo tudi še v precej kasnejših medicinskih priročnikih sedemnajstega stoletja, le da se je postopoma prišlo do ugotovitve, da je vrtanje luknje v možgane priporočljivo ne zaradi samega »kamna«, nad katerim so postopoma obupali, ampak zato, ker nenadni »prepih« iz glave odstrani »pritisk«, ki povzroča melanholijo ali besnenje. Kasnejši medicinski strokovnjaki so o trapaniji torej še dolgo ohranjali dobro mnenje, drži pa, da se je prvotni razlog operativnega posega izkazal bolj za pravilno intuicijo »ljudskega materializma« kot pa docela znanstveno utemeljeno spoznanje.

Motiv slike torej ni fiktiven, za Boscha je skoraj presenetljivo nefantazmagoričen, na sliki pa so štiri figure: v centru dogajanja je razumljivo pacient, pritrjen na stol, medtem ko mu kirurg na njegovi desni s skalpelom žaga v lobanjo. Pacient ne kaže očitnih znamenj duševne bolezni, a deluje, glede na okoliščine, presenetljivo kooperativen. V prizor sta vključena še duhovnik, ki poseg blagoslavlja,

in še ena oseba, skrivnostna priča, ženska nedoločljive starosti, ki naslonjena na mizo skoraj nezainteresirano, a vseeno pozorno motri dogajanje. Zdi se, kot da miži na eno oko. Za razlago bo pomembna. Kljub grotesknosti bi prizor lahko označili kot »normalen«, če ne bi bilo treh detajlov: zdravnik ima na glavi namesto običajnega pokrivala ogromen lijak, ki se oži v smeri horizonta slike; ženska priča na glavi nosi knjigo, ki slej ko prej ponazarja modrost (morda celo tisto, v imenu katere se operacija izvaja); na mestu, kjer zdravnik zareže v lobanjo pacienta, pa se namesto kamna pojavi cvetoč tulipan. Dodatno dimenzijo, ki sliki da skoraj pridih filmske scene, predstavlja enigmatični gotski zapis, ki jo obrobja:

Izreži kamen, mojster, moje ime je Lubbert, *das*.⁴

Ne glede na to, kako se je lotimo – težava s katero nas sooča naloga interpretacije te slike, kot takoj lahko ugotovimo, je v nekem pogledu diametralna problemu, s katerim nas običajno soočijo umetniška dela, vključno (in posebej izrazito) z večino ostalih znamenitih Boschevih slik, ki norosti dajejo prosto pot kot kreativni sili svojega navdiha v podobi blaznih in pogosto povsem nedoumljivih fantazmagorij.⁵ Če nas umetnost – Bosch sam je lep dokaz – v številnih primerih razoroži s svojo hermetičnostjo, večznačnostjo ali bežanjem kategoriji pomena, smo tu namreč soočeni s povsem nasprotnim, a zato nič lažjim problemom: panta slike je popolnoma enoznačna in jasna, tako zelo jasna, da interpretacijo pusti brez besed: človeku (v imenu razuma) žagajo v glavo, da bi odpravili vir njegove norosti, ki je po njihovem skrit v nekakšnem kamnu, o katerem govori ljudsko izročilo! »Modrost«, ki miži na eno oko, to motri. »Zdravljenje neumnosti« je morda najčistejši primer renesančnega objekta, ki se misli kar sam oziroma nam dobesedno izmakne misel, tako da jo hkrati prehiti v svoji navidez popolni enostavnosti in jo obenem, ugrabljeno, vtke v svojo notranjo strukturo. Ponudi nam v bistvu okrutni, mazohistični razgled nad lastno mislijo, nemočno vpeto v mozaik njegove zgradbe, in nas zapušča kot prazne, obrobne opazovalce. Naloga s katero smo soočeni, je tako dejansko v tem: kako objektu znova izmuzniti misel, ki jo je zazidal vase; kako ga na nek način prehiteti; od nas zah-

⁴ Ime Lubbert se je na nizozemskem v tistem času pogosto uporabljalo za priljubljene kastrirane pinče, verjetna je tudi določena asociacija z grškim izrazom *lobos*, možgani; vse skupaj pa je torej zaključeno z nizozemsko-nemško samostalniško predpono *das*, ki v normalni jezikovni rabi seveda stoji pred samostalniki srednjega spola.

⁵ Težava, ki jo še dodatno podčrtava dejstvo, da se o namenih Boschevega dela lahko le ugiba, saj ta sloviti slikar ni za seboj zapustil popolnoma nobenega zapisa.

teva, da poskusimo raztreščiti jasnino, vtis popolne enostavnosti, da bi lahko na novo sestavili njene v resnici kompleksne in skrite komponente.

Foucault je to skoraj absolutno jasnost poante, ki nam jo pred oči postavi »Zdravljenje neumnosti«, podal z naslednjimi besedami: »Boschev znameniti zdravnik je mnogo bolj nor od pacienta, ki ga skuša ozdraviti, in njegova lažna vednost ni nič drugega kot najhujši možni izpad norosti, ki je pri priči razviden vsem, razen njemu samemu.«⁶ Foucaultovi precizni opredelitvi na nek način ne moremo dodati čisto nič, lahko pa jo še zaostrimo, in sicer v neki smeri, ki že ni več docela foucaultovska. Foucaultova generalna razlaga je namreč, da je renesančni slikar želel izraziti *absolutno nespoznavnost norosti*, ki je le še toliko bolj nespoznatna, ker se vsaka forma kvazi-vednosti o njej, kakršno je denimo zdravnikovo prepričanje, da jo povzroča kamen v glavi, *razpusti v njej sami*. Norost je kot nekakšen smrtonosni vrtinec, ki tistega, ki o njej premišljuje, vrta po njenih vzrokih, vsrka vase, na kar morda opozarja tudi lijak na zdravnikovi glavi, skozi katerega se vsebina njegovih možganov prelije v norost njegovega »objekta«. Zaostritev bi bila v sledečem: čeprav ima Foucault v splošnem seveda prav, je *to*, s čimer nas slika naslavlja, vendarle *tudi neko docela »pozitivno« spoznanje*, ki mu ne moremo pobegniti čisto nič lažje kot samemu *spoznanju nespoznavnosti*, saj je z njim paradoksalno prepleteno; spoznanje, ki kljub vzporednosti s skepticistično komponento le-tej (in v sodelovanju z njo) celo uspe iztrgati fragment »stvari same«, norosti. Kaj hočem reči? Čeprav je res, da norost v očeh renesančnih slikarjev predstavlja vase zaprto sfero, o kateri od zunaj ne moremo spoznati ničesar, vsaj ne v formi neke pozitivne, »znanstvene« vednosti, pa na ravni konkretnega prizora hkrati s spoznanjem o njeni nespoznatnosti vendarle spoznamo *vsaj še to*, kar je navsezadnje izpostavil tudi sam Foucault, namreč da je zdravnik *bolj nor* od pacienta, torej *stopnjo norosti, razliko znotraj nespoznatnega*. In če upoštevamo – ves Foucaultov poudarek gre ravno v tej smeri –, da gledano z očmi renesančnega slikarja *ne vemo, kaj je norost, to navsezadnje ni tako malo*.

137

Vprašanje se torej glasi: kako, pod katerimi pogoji torej na ravni slike poleg njene nespoznatnosti očitno le spoznamo tudi »nekaj« o norosti, *njeni stopnji*, če pa o njej, na ravni njene esence, ne vemo *absolutno nič*; čeprav se nam niti sanja ne, *kaj je norost in kateri so njeni vzroki*. To je vprašanje, ki si ga Foucault (ni naključje, da so ga bolj fascinirale druge renesančne upodobitve norosti) ne za-

⁶ Michel Foucault, *History of Madness*, str. 25.

stavi: vprašanje epistemološkega pogoja tega *hkrati minimalnega in absolutnega spoznanja notranje razlike v sferi nespoznatnega*. Na podlagi katerega kriterija je možno spoznati, da je zdravnik »bolj nor«, če pa se vsi strinjamo, da takšnega kriterija ni in da je to nenazadnje tudi ena od poant slike, ki na nek način radira svoje dozdevne predpogoje?

Za sliko je torej karakteristično nekakšno notranje gibanje prenosa neznanega pomena norosti od njenega prvotnega reprezentanta, se pravi pacienta (za katerega lahko le iz konteksta domnevamo, da je duševni bolnik), k njenemu »bolj resničnemu«, indirektno reprezentiranemu nosilcu, zdravniku. Sprožilec tega gibanja je nedvomno ugotovitev, da je *to, kar na sliki res upodablja norost, sama operacija, ki naj bi jo odpravila*: možakarju, ki sploh ne zgleda posebej nor, vrta jo v možgane v imenu ljudskega prepričanja, da se tam nahaja »kamen norosti« – če to ni norost, kaj je? In vendar vprašanje vztraja: na podlagi česa to lahko trdimo? Ali je stopnja norosti – takšna razlaga je seveda možna – res utemeljena samo na nekakšnem moralnem čutu, ki nas zgrozi nad posegom? Mislim, da ne. Predvsem pa, kje je v tu skrito »samozavedanje«?

Prvi ključ interpretacije predstavlja zapis. »Izreži kamen, mojster« – očitno je, da govori tisti, ki je zveden na objekt, lobotomizirani norec, čigar presenetljivo razumni pogled strmi neposredno v nas, kot da nas nagovarja, njegova usta se odpirajo, medtem ko so drugi akterji zatopljeni v notranjost slike. Očitno je tudi, da ne nasprotuje operaciji, ampak k njej celo sam poziva. Predvsem pa, če lahko tako rečem, aktivno, z besedami, *ne-negira* svoje norosti, ampak jo, nasprotno, priznava, in na ta način ustvarja kontrast z zdravnikom, ki očitno ne ve niti tega, da je nor, na ta način pa (za zunanji pogled) utelesi razliko znotraj nespoznatnega. Bolj nor je ravno zato, ker se dojema kot opozicija norosti.

138

Vendar pa: čeprav se govorica umešča na stran »objekta«, operiranega pacienta, je varljivo sklepati, da prav ta nesrečna oseba, ki se sicer, za razliko od »subjekta-operacije«, zdravnika, zaveda svoje slaboumnosti, dejansko že je iskani subjekt »samozavedanja norosti« (ki bi *seveda moralo zajeti tudi in predvsem zdravnika*, vendar pa se pacient zaveda le *svoje* slaboumnosti). Takšna razlaga bi bila seveda običajna: treba se je zavedati lastne norosti, lastne neumnosti, in na ta način morda celo poškilimo iz nje. Mislim, da je to vse preveč enostavno in moralistično. Na ta način izgubimo filozofski potencial slike. Pacient je sicer manj nor od zdravnika, a ni zato, če tako rečem, čisto nič bolj ne-nor, njegovo

neposredno »samozavedanje« je še vedno napačno samozavedanje, ki kvečjemu prek kontrasta v ospredje postavi zdravnika. Subjekt je zdravnik, ki sicer za razliko od »objekta« ne premore nikakršne samorefleksije, vseeno pa, kot *postavljen* v pozicijo objekta, s svojim dejanjem razklene nekakšno strukturo *samoza-vedanja same slike*, ki jo v resnici zastopa skrivnostna figura »zunanje« opazovalke, ženske s knjigo na glavi, »Modrost«. »Samozavedanje norosti« ne pripada *ne* pacientu (ta sicer ve, da je nor on sam, a se ne zaveda, da *ni on* umetnikova tarča; njegovo samozavedanje je v končni fazi netočno, nič ne pove o razliki v nespoznavnem) *in ne* zdravniku (ki meni, da je poklicano sredstvo njene eliminacije). Ta dva sicer skupaj sicer tvorita gesto, ki iz zdravnika, prek posredovanja pacientove ne-negacije, ustvarita subjekt negacije (norosti), ki uteleša razliko v polju nespoznatnega, vendar pa »samozavedanje norosti« *pade ven* iz njune interakcije, v nek dislocirani pogled, ki ga reprezentira odmaknjena, nezainteresirana, a natančna opazovalka, ženska s knjigo na glavi. »Modrost«, ki je sicer res »zunaj«, a le kot Drugo njune interakcije; je tista figura, ki *zna* videti, da je zdravnik v aktu odprave vira norosti utelesitev *nje same*; je figura, brez katere bi poanta slike ostala nezaključena, saj simbolizira strukturo notranje refleksivnosti slike, tega požrešnega objekta. Mislim, da ni tako rekoč nobenega dvoma, da je prav ta dvoznačna figura, ki vidi v obe smeri, Erazma navdahnila za njegovo figuro literarne Norosti.

* * *

Ustavimo se torej še pri *Hvalnici*. Tokrat se bom omejil na en sam citat, ki v skoncentrirani obliki zajame njeno operacijo. Govori seveda sama Norost:⁷

[K]akšen smisel bi imelo predstavljati vam z definicijo tako rekoč mojo senco in podobo, ko sem osebno navzoča in se gledamo iz oči v oči. Kakor torej vidite, sem res tista delivka dobrin, ki ji pravijo Latinci *Stultitia*, Grki *Moria*. Sicer pa, kaj mi je bilo potrebno to praviti? Kot, da me ne bi izdajal že sam obraz! Kot da ne bi nosila že na čelu zapisano, kdo sem. Če bi me kdo hotel prodati za Minervo ali Modrost, bi ga že sam pogled name postavil na laž; zakaj tudi če ust ne odprem, moje obličje je zvesto ogledalo moje duše. Na mojih licih ni prostora za barvilo: Zmeraj sem sama sebi enaka, tako zelo, da *me tudi tisti ne morejo zatajiti, ki si lastijo krinke in imena Modrosti* ter hodijo kakor opica v škrlatnem jopiču in osel v levji koži.

139

⁷ Erazem Rotterdamski, *Hvalnica Norosti*, str. 38.

Zadnji stavek, ki je ključen, bom, sledeč manj arhaičnemu angleškemu prevodu, zapisal še enkrat: »Sem, kar sem, kjerkoli že sem, in nihče se ne more pretvarjati, da me ni, še posebej ne tisti, ki trdijo, da so utelesitev modrosti.«

Stavek namreč razumem kot *izziv preizkusa*: poskusiti me, ob vsej moji razvidnosti, zanikati, trditi, da nimate opravka z mano, in šele tedaj boste zares *postali* »opica v škrlatu«; *zanikajte me in postali boste moja višja stopnja*. Skratka, Erazma se mi zdi vse preveč enostavno razumeti samo v smislu, da po svetu hodijo tudi *lažni* modreci, ki so v svoji preobleki še za stopnjo bolj neumni od Norosti same v njeni odkritosrčnosti. V tem je sicer del poante, ki smo jo izpostavili že na začetku: inesencialnost neumnosti (kot objekta), ki sovpaše s popolnim ujemanjem biti in videza. A gre še za nekaj več.

Glede na to, da za Erazma neumnost predstavlja popolnoma razviden, celo samo-razviden objekt, si je povsem legitimno zastaviti vprašanje: zakaj – kot sem to storil na začetku – *Hvalnico* sploh postavljati v kontekst *dokaza njene biti*? Ali ni nekaj povsem absurdnega v dokazovanju nečesa, kar je sinonim absolutne razvidnosti? Odgovor je v tem, da je Erazem sam, v nekem drugem registru, v resnici bil prisiljen razviti tak dokaz. Register o katerem govorim, je *utemeljitev prisotnosti neumnosti v redu racionalnega diskurza*. Erazem to prisotnost generalno utemeljuje prek *posredništva resnice*, tipa resnice, ki jo je možno artikulirati izključno s pozicije same Norosti, pri čemer resnica sama *vzvratno jamči za pozicijo izjave svojega subjekta*. Tu torej trčimo na kvazi-transcendentalno raven: bit neumnosti nenadoma postane vprašanje postopka, posredovana je prek resnice. Kot smo že nakazali pa se ta resnica venomer brani po istem vzorcu: vsaka njena negacija bo nastopila kot njena utelesitev; vsaka negacija izjave Norosti bo v sebi zrcalila zanikano samo; subjekt negacije bo (tokrat namesto nje) mislil kot talec Norosti in substitut njene verifikacije. Tokrat se ne morem poglobljati v vse možne primere, bralcu predlagam, da prelista knjigo.

140

Skratka, kaj želim povedati? Mislim, da je zgornji citat, ki sledi in podčrtuje Erazmovo utemeljitev inesencialnosti in posledične nemožnosti definicije, potrebno razdeliti na dva dela. V prvem delu je logika, ki dominira, v zadnji instanci logika *pojavnja* absolutno transparentnega objekta. Ta že nakaže imunost na vsak tip negacije: vsak poskus njene potlačitve rezultira v višji formi nje same. Vendar pa v resnici *šele zadnji stavek postavi* končni pečat dimenziji *obstoja*: sem takšna, kakršna sem, *toda obstajam* nedvomno zato, ker je vsaka

forma moje negacije mesto mojega ponovnega rojstva. Če je torej prvi del pasusa še možno motriti kot rezultat empiričnih spoznanj, je zadnji stavek, spoznanje, ki kakršni koli empiriji predhaja v formi njenega temelja, čisti primer paradoksalnega absoluta.

* * *

Za zaključek bom v minimalistični formi podal nekaj temeljnih značilnosti opisane pred-forme *cogita*, ki sem jo v prejšnjih tekstih obravnaval pod izrazom *a-cogito*, tu pa povezal s pojmom »renesnančnega paradoksalnega absoluta«. Termina »neumnost« oziroma »norost« bom v celoti nadomestil s spremenljivko X.

Predpostavimo torej hipotetično nedoločno entiteto X, za katero velja pravilo Y: *vse možne negacije X so različne oblike ali stopnje njega samega.*

Takoj lahko opazimo dvojce:

a) Če X ustreza danemu pravilu, je kljub temu, da pojem ne vsebuje prav nobene esencialne določitve, vprašanje njegovega obstoja tako rekoč redundantno: tudi če X ne biva in je torej njegova negacija resnična, X nedvomno biva, saj je njegova negacija v skladu s pravilom zgolj drugačnega njega samega, entitete X. Z drugimi besedami, kljub temu, da niti približno ne vemo, *kaj* je X (pojem, kateremu smo ga subsumirali v ničemer ne poda njegovega *kajstva*), za vsak X, ki bi dejansko ustrezal pojmu Y, formalno velja, da nedvomno biva *najmanj* kot svoja negacija. Pojem Y, X torej zagotavlja *minimum biti* v formi njegove negacije.

b) Istočasno moramo opaziti, da je kljub svoji formalni neovrgljivosti obstoj X postavljen v odvisnost od *subjekta negacije*, kajti ne da bi bil X dejansko zanikan, *lahko tudi ne biva*. Rekli smo namreč, da X nedvomno biva *najmanj* kot forma svoje negacije (če X biva, potem biva tudi njegova negacija, ki se od njega ne loči; če X ne biva, potem njegova identična negacija biva), kar pomeni, da kot *nezanikan* v zadnji instanci lahko celo seže *pod* letvico svojega s pravilom zagotovljenega jamstva; ker *nujno* biva *zgolj* kot forma svoje negacije, kot *nezanikan* bodisi obstaja bodisi ne obstaja. Predvsem pa je kot nedoločna entiteta brez kakršnih koli opredeljivih lastnosti *kot nezanikan absolutno nespoznaven*. Minimalno določitev, ki je vsebovana v razmejitvi od možne nebiti v formi ne-

zanikanosti, X torej prejme šele v subjektu negacije, heglovski rečeno, svoji določni biti oz. *obstoju*.

Ne gre torej preprosto za to, da X sploh ni možno zanikati, ker bi, kot v primeru »ontološkega dokaza«, negacija X vodila v protislovje, ampak nasprotno, za X v *celoti*, tako na ravni obstoja kot na ravni spoznavne, garantira prav subjekt njegove negacije, ki je obenem tudi edina možna platforma njegove prezentacije, saj se X kot določni, spoznavni objekt vzpostavi šele kot *subjekt*, ki ga negira (v sebi nosi to minimalno določitev, da je formalno zajamčena tu-bit neopredeljivega X, ki kot nezanikan hipotetično lahko beži v smeri nebiti). Ali drugače, kot neposredni objekt misli X lahko nastopi samo v formi subjekta svoje negacije, ki mu v aktu negacije šele podeljuje minimalno določno bit, ki je v zadnji instanci *njegova lastna*, bit subjekta negacije. To nas v končni fazi pripelje k sledečemu sklepu: ker je X kot objekt *določljiv* zgolj v formi subjekta svoje negacije, X *eksistira* (določno biva) samo kot *non X*.

S terminom a-cogito torej primarno označujem hipotetični *tip* »nujne entitete«, ki je – čeprav ne poznam definicije njene esencialne določitve – ne morem zanikati, ne da bi ji v samem aktu negacije *šele* zagotovil *obstoj* v formi samega sebe kot neposredno razvidne inačice njene tu-bit. Oziroma drugače, a-cogito je »entiteta«, za katero – tudi če *kot* entiteta *ne* obstaja – s *svojo bitjo* jamči subjekt negacije, ki jo v aktu negacije uprizori oziroma poustvari.

Definiciji a-cogita kot »objekta« pa je potrebno dodati še opredelitev distinktivne poteze a-cogita kot miselne strukture, ki med drugim pojasni izbiro imena. Imenoval bi jo *zakonitost ne-misli*. Zakonitost ne-misli artikulira dejstvo, da se znotraj a-cogita kot miselne situacije na več načinov sprevrne ustaljena shema intencionalnosti razmerja subjekta in objekta. Formuliral pa bi jo na sledeč način, ki je v osnovi kantovski, a z obrnjenim predznakom:

Ker je forma *misli subjekta negacije* (se pravi, negacija X) hkrati tudi edina možna *forma X kot miselnega objekta*, to pomeni, da X nikoli ne more postati neposredni objekt mišljenja subjekta, s katerim je v primarnem miselnem razmerju. Čeprav je X kot objekt nedvomno *rezultat* mišljenja subjekta negacije svojega primarnega subjekta (ki mu s tem, ko ga zanika, v formi samega sebe šele podeli formo določnega objekta), natanko iz istega razloga X ne more postati *objekt kontemplacije* tega subjekta, saj je on sam v aktu negacije, ki ga kot takega opre-

deljuje, šele predpogoj in *ekskluzivna forma prezentacije X za nekega drugega subjekta*. Ali drugače, subjekt negacije evidentno ne more misliti X, saj le-ta *kot istoveten njegovemu miselnemu aktu* (negaciji X) ostane skrit pred njim, spodvit na hrbtini strani subjektove misli. X, ki mu zagotavlja obstoj, *obstaja* samo za drugega. Če še malenkost obrnemo perspektivo, lahko torej upravičeno rečemo, da subjekt jamči za objekt X natanko v toliko, kolikor ga *ne*-misli.

V čem je torej preobrat ustaljenega razmerja subjekta in objekta? V bistvu sta preobrazbi vsaj dve:

Prvič, primarni subjekt, ki je na delu znotraj a-cogita, evidentno ni nosilec *spoznanja*. Ne gre za to, da subjekt karkoli spozna o objektu X. Še več, njegova vloga sploh ni v tem, da bi *misлил objekt*, ampak se izčrpa v tem, da prek miselnega akta negacije *ta objekt šele postane*. Njegovo miselno delo – ki je sicer centralnega pomena za celotno zgradbo – torej ni misliti objekt, ampak postajati-objekt. Pečat tega »dela« je figura ne-misli, saj, kot rečeno, k subjektovemu jamstvu za objekt spada tudi konstitutivna nemožnost, da bi ga kot takega mislil.

In drugič, X je evidentno zelo specifičen, zahteven objekt, ki *za to, da bi sploh bil mišljen, terja najmanj dva subjekta mišljenja*: a) subjekt negacije, ki mu v aktu negacije posodi svoj obstoj kot formo njegove ekskluzivne prezentacije, ter b) vsaj še *en* subjekt, namreč tistega, za katerega je X na ta način dejansko postal možni objekt, recimo mu – subjekt kontemplacije, oziroma subjekt-nosilec gotovosti obstoja X; gre torej za tisto zavest, ki se v procesu dejansko zave, da X obstaja. Rekli smo namreč – v tem je zakonitost ne-misli –, da primarni subjekt, subjekt negacije, ne more misliti X kot objekta, ker je on sam v aktu njegove negacije, ki njega samega določa kot subjekt, gola forma X kot obstoječega objekta (miselni akt primarnega subjekta je forma objekta). Potreben je torej še »nekdo drug« – subjekt, znotraj čigar kontemplacije se odvija to delo postajati-objekt, ki ga opravlja primarni subjekt, skratka, potreben je drug, na nek način bolj »običajen« subjekt, subjekt, ki sicer dejansko *misli* X, toda samo pod *pogojem, da obstaja subjekt, ki ga ne-misli*, in v formi tega subjekta.

Lahko torej rečemo tudi tako: čeprav X kot objekt odlikuje specifična *inherentna reflektivnost* (naseli se v vseh formah svoje negacije), ki že sama po sebi, na *ravni objekta*, opravi pomemben delež »miselnega dela«, X kot objekt vseeno dirigira celemu konzorciju mislečih, ki se v to inherentno reflektivnost vključujejo

s svojimi nujnimi prispevki, ki v končni fazi šele privedejo do tega, da X v določeni točki lahko postane predmet neke, od centra dogajanja razmeroma oddaljene zavesti. Prvi subjekt X podari svojo bit kot njegovo jamstvo, in je prej golo sredstvo inherentne refleksivnosti X kot pa subjekt njegovega mišljenja, ki se mu izmakne tako, da ga prek njegovega lastnega akta misli, negacije, odrine v pozicijo svojega predpogoja. Drugi subjekt prezentaciji X posodi svojo zavest kot kraj njegove dejanske pojavitve, in je prej kot centralni akter celotnega procesa misli zgolj kronska priča njegovega obstoja, posredovanega s prvim subjektom, pa čeprav je zgolj on sam tisti, ki dejansko misli X oziroma se zave njegovega obstoja.

Literatura:

Božovič, Miran, »Descartes – dvom, gotovost, norost«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

Descartes, René, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 2004.

Derrida, Jacques, »Cogito in zgodovina norosti«, v: *Dvom in norost*, Analecta, Ljubljana 1990.

Erazem Rotterdamski, *Hvalnica Norosti*, Studia Humanitatis, Ljubljana 2010.

Foucault, Michel, *History of Madness*, Routledge, London – New York 2006.

Žižek, Slavoj, »Cogito in spolna razlika«, v: *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993.

Žižek, Slavoj, *The Ticklish Subject*, Verso, London – New York 1999.